

Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik* Übersetzung und Kommentierung. Zweiter Teil

Johannes Laube, München

Vorbemerkungen des Übersetzers

In diesen Vorbemerkungen sollen erstens einige in Kapitel 2 relevante Grundbegriffe Tanabes hervorgehoben werden, zweitens sollen sie vor Mißverständnissen geschützt werden. Drittens sollen wichtige in dieser Übersetzung angewandte Übersetzungsregeln genannt werden. Für das Verständnis dieses Kapitels ist die Kenntnis des Kapitels 1¹ nützlich, aber nicht unerlässlich, weil Tanabe mit seinem Denken immer wieder von einer anderen Perspektive her neu ansetzt.

Zu den Grundbegriffen Tanabes und ihren möglichen Mißverständnissen

Man sollte bei der Lektüre nicht außer Acht lassen, daß Tanabe mit seiner “Metanoetik” nicht Religion und auch nicht Moral predigen, sondern den Anfang von Philosophie beschreiben will. Deshalb sollte man “Metanoia (zange)” und “Metanoetik (zangedō)” weniger als “Reue bzw. Weg der Reue”, sondern vielmehr als “Meta-noia bzw. Meta-noetik” (d.h. “Weg des Übersteigens der Vernunft”) verstehen. Dabei setzt sich Tanabe stets auch mit Gedanken und Begriffen Nishida Kitarō auseinander, ohne seinen Namen zu erwähnen. Tanabe setzt voraus, daß der Leser um ihre unterschiedlichen Tendenzen im Denken Bescheid weiß.

Wie in den Vorbemerkungen zu Kapitel 1 gezeigt, pflegt Tanabes Metanoetik einige Anliegen und Arbeitsweisen, die der christlichen “negativen Theologie” nahekommen. Das gilt vor allem für die Benennung des Absoluten als

1 Johannes Laube: “Tanabe Hajimes *Philosophie als Metanoetik* – eine ‘Negative Theologie’? Einführung und Übersetzung. Erster Teil”, *JH* 12 (2008), 151–209.

“absolutes Nichts (zettai mu)” bzw. der “absoluten Verneinung (zettai hitei)”, die Tanabe aber auch mit Hilfe der alten mahāyāna-buddhistischen Dialektik des “weder-noch” im Sinn des Nāgārjuna (2./3. Jh.) erläutert. In diesem Zusammenhang muß man bei der Lektüre wie beim Übersetzen darauf achten, daß Tanabe von zwei verschiedenen “Nichtsen” spricht, manchmal ohne sie unterscheidend zu kennzeichnen: Von den vielen relativen Verneinungen, die jeweils ihrer relativen Bejahung gegenüberstehen, und von der einen absoluten, unbedingten, einschränkungslosen, endlosen Verneinung, die alle inhaltlich positiven Bestimmungen für das Absolute immer wieder aufhebt und nur sich selbst gegenübersteht. Wenn Tanabe von “Nichts” redet, ohne eine nähere Kennzeichnung hinzuzufügen, kann also eine relative Gegensatzbeziehung gemeint sein oder eben diese absolute Verneinung im Sinn des “weder-noch”.

Das bedeutet aber nicht, daß nach Tanabe das absolute Nichts kein bestimmtes Gesicht hätte. Sein Gesicht zeigt es fragmentarisch in der je neuen “Erfahrung” bzw. “Praxis” des Individuums als des “Mittler-Seienden”(höben-u).

Analoge Mißverständnisse verursacht immer wieder der (symbolische!) Terminus “Anderkraft” (tariki), der nicht als “Fremdkraft” übersetzt werden sollte. Die Gründe dafür ergeben sich aus dem folgenden. Auch in tariki steckt nämlich die absolute Verneinung. Sie richtet sich als Verneinung zuerst gegen die selbstgesteuerten Akte des natürlichen, vernünftigen Menschen und verneint wegen der Schwerkraft des “radikalen Bösen” (kongen-aku) ihre Durchführbarkeit in “Eigenkraft”. Zweitens hebt die “absolute Anderkraft” ihre eigene Verneinungen immer wieder auf und nimmt die natürliche, vernünftige Eigenkraft in ihren Dienst. Diese absolut “andere” Kraft hat keine eigene Substanz, kein eigenes Selbst, ist nicht als Individuum örtlich und zeitlich faßbar. Die absolute Anderkraft verhält sich zur relativen Eigenkraft wie ein Lebensraum oder Handlungsspielraum zu seinen Innenbewegungen oder wie ein selber gestaltloses Medium, das Änderung, Gestaltwandel, Erneuerung, Zukunft ermöglicht. Tanabe beschreibt die Gesamtbewegung auch als einen Sog der absoluten Wirklichkeit in diejenige Richtung, in der sie mit Hilfe der relativen Eigenkraft Geschichte werden will. Mit gewissem Recht kann man die Eigenkraft als Repräsentantin der individuellen “ersten Natur” oder der geschichtlich gewachsenen Notwendigkeiten des Selbst betrachten, dagegen die Anderkraft als Repräsentantin einer überindividuellen “zweiten Natur”, d.h. der dem Selbst geschenkten Möglichkeiten oder Freiheiten. Darum wäre statt der Übersetzung von tariki als “andere Kraft” oder “Anderkraft” die Übersetzung “Änderungskraft” auch sinnvoll.

Aus diesem Zusammenhang der Ermöglichung von “Änderung” ergibt sich oft die Bedeutung des Tanabe-Terminus *tenkan* (“Wende”, “Wandlung”,

“Wechsel”, “Austausch” o.ä.), der als zettai tenkan (“absolute Wende”) ebenfalls die Verneinung aller bestehenden relativen Verhältnisse einschließt, sofern sie sich verabsolutiert haben.

Im folgenden Kapitel 2 wird wegen der Auseinandersetzung mit Hegel der Terminus jikaku meist mit “Selbstbewußtsein” übersetzt, weil Hegel von der Dialektik des Bewußtseins bzw. Selbstbewußtseins spricht. Aber außerhalb des Hegel-Wortfelds meint jikaku nicht “Selbstbewußtsein”, sondern “von selbst gewahr werden” oder “gewahr sein”, “reines Gewahren” (ohne Unterscheidung von Objekt, Subjekt und Akt!).

Einen unvorbereiteten Leser könnte die Inflation des Terminus “Widerspruch” (mujun) in Tanabes Text verwirren. Auch sie hängt damit zusammen, daß Tanabe in Kapitel 2 sich im Wortfeld Hegels bewegt. Nicht alles, was Tanabe dabei als mujun bezeichnet, ist ein kontradiktorischer “Widerspruch” im strengen Sinn. Meist sind relative, manchmal auch konträre “Gegensätze” (hantai) gemeint.

Wie in Kapitel 1 gebraucht Tanabe für seine Philosophie auch in Kapitel 2 die Struktur-Formel für Religion, die einst Shinran (1173–1262) aufgestellt hatte: gyō-shin-shō “tun-glauben-erweisen / bezeugen”. Es bedarf aber wohl keines Hinweises darauf, daß “glauben” (shin) hier nicht als Glaube im Sinn einer bestimmten Religion gefordert wird, sondern eine Art “Vorschuß-Vertrauen” beim ändernden Tun, analog zum Vorschuß-Vertrauen des Naturwissenschaftlers, der in Auseinandersetzung mit der Natur bestimmte Experimente plant, durchführt und bestätigt erfährt. Diese Übersetzung hebt jeweils die Formel aus Tanabes Text heraus, auch wenn sie leicht abgewandelt benutzt wird.

Zu den in dieser Übersetzung angewandten Regeln

Grundsätzlich gilt: so originalgetreu wie möglich, so frei wie nötig. Das bezieht sich nicht nur auf die einzelnen Sätze, sondern auch auf die Gestaltung der Abschnitte. Die Zwischenüberschriften, die Fußnoten und die eckigen Klammern stammen vom Übersetzer. Um Platz zu sparen wurden für die Japanologen bei japanischen Termini die chinesischen Schriftzeichen nur dann hinzugefügt (bei ihrer ersten Erwähnung), wenn sie für Tanabes Text eine tragende Bedeutung haben oder ihre Schreibweise sich aus dem betreffenden Rōmaji-Terminus nur schwer erschließen läßt.

Weil die englische Übersetzung *Philosophy as Metanoetics*, California University Press, Los Angeles 1986 mit Tanabes Originaltext zu frei und eigenwillig umgeht, kann vor ihr nur gewarnt werden.

Kapitel 2: Die absolute Kritik als die Logik der Metanoetik

Die Metanoetik² ist kein Produkt meines subjektiven Gefühls. Auch ist sie natürlich kein Erzeugnis, das mich die Jōdoshinshū Shinrans³ durch ihren Einfluß nach ihrem Modell konzipieren ließ. [Die Metanoetik] ist das notwendige Ergebnis, zu dem das unentrinnbare Schicksal der Philosophie als [Selbst-] Kritik der Vernunft⁴ führt. Ich bezeichne dieses Ergebnis als absolute Kritik.⁵ Da die absolute Kritik die theoretische Seite des “Wegs der Metanoia” bildet, kann man sie die Logik der Metanoetik nennen.

Der Begriff “absolute Kritik”

Nun, was bedeutet “absolute Kritik”? Ebenso wie man dem Begriff “Metanoetik” in der Philosophie gewöhnlich nicht begegnen kann, trifft man auch den Begriff “absolute Kritik” nicht oft, wie mir scheint. Aber zeigt nicht die

-
- 2 Im Japanischen steht jetzt immer nur zangedō. Tanabe spricht aber in diesem Kapitel von zangedō in dreifachem Sinn, einmal im Sinn der neuen Philosophie als Theorie der Selbstkritik der Vernunft (d.h. des Wegs der Transzendierung der noia), zum anderen Mal im Sinn der Praxis der Metanoia im ethischen Sinn (Weg der Reue als Selbstkritik, moralischer Tod und Lebensumkehr) und im religiösen Sinn (Weg der Reue als Weg mit der neubelebenden “anderen Kraft”).
 - 3 Die amida-buddhistische Religionsgemeinschaft Jōdoshinshū (“Schule des Reinen Landes [Amida-Buddhas]”) beruft sich auf Shinran als Begründer ihrer Lehre und als Vorbild ihres Lebens.
 - 4 Im Japanischen steht hier nur risei-hihan 理性批判 (wörtlich: “Vernunftkritik”). Die Übersetzung formuliert aus, was Tanabe meint und im Kapitel 2 ausführlich erklärt. “Vernunftkritik” als “Kritik der Vernunft” kann als genitivus subjektivus und auch als genitivus objektivus gebraucht werden. Als genitivus subjektivus kritisiert die kantische transzendente Vernunft ihren spekulativen Ausbau zur Metaphysik. Als genitivus objektivus wird die kritisierende transzendente Vernunft selber zum Objekt der Kritik.
 - 5 Zettai hihan 絶対批判. Da die Kritik der kritisierenden Vernunft nichts unkritisiert läßt, führt sie notwendig zur Selbstkritik der Vernunft. Genau das ist aber die Frage Tanabes: ob und wie die kritisierende Vernunft überhaupt sich selbst kritisieren könne. Tanabe sieht hier das folgenreiche Dilemma der Vernunft als kategorialer Verstand und als spekulative Vernunft.

Entbehrlichkeit eines Begriffes wie des Begriffes der absoluten Kritik die Ungenügendheit der Durchführung des philosophischen Denkens in vielen Fällen und erweist sie nicht deren Problematik? Selbstverständlich stellt der Weg von Hegels *Phänomenologie des Geistes*⁶ eigentlich nichts anderes als absolute Kritik dar. Da er die Phänomenologie des Geistes im Gleichschritt mit den Stufen der Geistesgeschichte des Westens entfaltete, vermischte er sie mit außerhalb der logischen Entwicklung stehenden gesellschaftlichen und individual-menschlichen Momenten. Zwar kann man nicht behaupten, Hegel habe die absolute Kritik rein entfaltet, aber von ihrem Wesen her gesehen, muß man die Phänomenologie des Geistes als die geschichtliche Entfaltung der absoluten Kritik bezeichnen. Doch ist nicht klar, ob Hegel die absolute Kritik als die Konsequenz der [kantischen] Vernunftkritik aufzeigt. Dazu kommt noch, daß er im “absoluten Wissen”⁷, welches das Endergebnis seiner Phänomenologie darstellt, nach wie vor den Standpunkt der Vernunft aufrechterhält. Man kann nicht behaupten, er habe die absolute Kritik als absolute [Selbst-]Spaltung der Vernunft durchgeführt. Hierin gründet auch die Kritik Schellings und insbesondere Kierkegaards an Hegel. Auch die Philosophie braucht die strenge konsequente Durchführung wie jene in der östlichen Religionsgemeinschaft des Zen. Sie braucht dessen unerschrockenen Wagemut⁸, der vorwärtsdrängt, indem er [den Wechselkreislauf] von Leben und Sterben hinter sich läßt.⁹

Es ist eine auffällige Tatsache, daß der Glaube an die “andere Kraft”¹⁰, zu dem Shinran gelangte, in seiner Radikalisierung Gemeinsamkeiten mit dem Zen aufweist und an das Stehen in der absoluten Grenzsituation des sogenannten “vorn und hinten ohne Bindung”¹¹ denken läßt. Der Glaube öffnet sich jeweils als Ergebnis des völligen Zuendedenkens der alltäglichen Verstandesüberlegungen und ihrer Radikalisierung bis zu ihrem letzten ausweglosen Grenzpunkt. Eben diese Situation des Glaubens regt das Nachdenken über die Situation der Philosophie an. Auch die Philosophie ist – ähnlich wie der

6 Hegels *Phänomenologie des Geistes*: In der zweiten Hälfte dieses 2. Kapitels diskutiert Tanabe ihre Vorzüge und Mängel unter dem Stichwort “dialektisches Denken”.

7 Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werkausgabe in 20 Bänden, Bd. 3, Teil: Das absolute Wissen, Frankfurt: Suhrkamp 1970: 575ff.

8 Wagemut: yūmōshin 勇猛心 oder yūmōshōshin 勇猛精進 – ein zen-buddhistischer Terminus.

9 D.h. den Wechselkreislauf von “Leben und Tod”: shōji 生死 transzendierend.

10 Tariki 他力: mit einer “anderen Kraft”, die nicht aus dem Vernunft-Selbst kommt.

11 Zengo saidan 前後際斷. Wörtlich: vorn und hinten abgeschnitten.

Glaube der Religion – ein Weg des Todes, ein Weg des Sterbens und Auferstehens.¹² Das “absolute Wissen” (zettai chi), das die Philosophie sucht, kann es abseits dieses Weges nicht geben. Auch die unzufriedene Kritik Kierkegaards an Hegel lag, wie mir scheint, an der Nichtverwirklichung dieses Punktes. Die erste Forderung der Philosophie muß also sein: taishi ichiban, d.h. “Zuerst der große Tod!”¹³ Die absolute Kritik entspricht eben diesem “Zuerst der große Tod!” der vernunftkritischen Philosophie. Die Vernunftkritik muß zu ihm als zu ihrem Endergebnis gelangen.

Kants “Vernunftkritik” und ihre zwei Hauptprobleme

Die am Schluß des vorigen Kapitels berührte Geschichtlichkeit der Natur und die Struktur des Erkenntnisgegenstandes als geschichtlicher Wirklichkeit müssen später noch im einzelnen behandelt werden. Jetzt muß vor allem die unbestrittene Tatsache zuerst erörtert werden, daß Kant die Vernunftkritik als solche nicht für problematisch hielt und nicht untersuchte, ob eine Selbstkritik der Vernunft wirklich möglich sei. Im Vorwort zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁴ charakterisierte er das damalige Zeitalter als das eigentliche Zeitalter der Kritik und erklärte, sowohl die Religion mit ihrer Heiligkeit als auch die Gesetzgebung mit ihrer Majestät könne der Kritik nicht entgegen. Von diesem Standpunkt aus verkündete er bekanntlich die Notwendigkeit der Kritik der materialen Metaphysik als Selbstkritik der Vernunft und leitete auf diese Weise mit der Geburt der sogenannten “kritischen Philosophie” eine neue Epoche der Philosophie ein. Aber Kant hat die Vernunftkritik als solche nicht für problematisch gehalten. D.h. auch Kant, der sogenannte “kritische Philosoph”, hat die Fähigkeit zur Kritik und die Möglichkeit der Kritik darüber hinaus nicht noch einmal kritisieren wollen. Es war wohl seine Überzeugung, gerade weil die Kritik die der Vernunft eigentümliche Funktion ist, müsse man die Möglichkeit der Kritik nicht in Frage stellen, solange man die Vernunft nicht negiere und die Philosophie nicht aufgebe. Gerade wenn man die Fähigkeit zur Kritik anerkennt, werde die Philosophie erst möglich. In die-

12 “ein Weg des Todes, ein Weg des Sterbens und Auferstehens”: im Japanischen steht zuerst “Weg” michi und dann tachiba, das gewöhnlich mit “Standpunkt” übersetzt wird. Diese Übersetzung deutet tachiba hier auch als “Weg”.

13 Taishi ichiban 太死一番: der Große Tod ist das Erste, auch: der Urtod.

14 Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Bd. 3 und 4, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp 1968: 13.

sem Sinn ist Kant ganz Philosoph der Vernunft. Aber man kann meiner Meinung nach auch nicht leugnen, daß verschiedene Schwierigkeiten in bezug auf die Kritik selbst auftreten, wenn man auch nur ein wenig darüber nachdenkt.

Das erste Problem: Kann die Vernunft sich selbst kritisieren?

Erstens: Wenn die Vernunft die Vernunft kritisiert, steht dann die kritisierende Vernunft stets als Subjekt der Kritik immer außerhalb der Kritik, ohne je selbst Objekt der Kritik zu werden? Wenn es so ist, dann kann doch wohl die "Vernunftkritik" [Kants] nicht die vollkommen durchgeführte Kritik des Ganzen der Vernunft sein. Wenn es aber nicht so ist, sondern wenn die Vernunft, die zur einen Zeit Subjekt der Kritik ist, zur anderen Zeit auch zum Objekt der Kritik wird, dann hat die Kritik kein Ende, weil jede Kritik immer neue Kritik hervorruft. Ist nicht in der Folge davon auch unter dieser Voraussetzung das vollkommene Kritisieren des Ganzen der Vernunft ein unmögliches Verlangen? Man kann diese Frage nicht unterdrücken, selbst wenn man wollte. Man kann auch nicht leugnen, daß diese Widersprüche – wegen des Wesens der Antinomien, in die sich ganz allgemein die unendliche Struktur des Selbstbewußtseins verfängt – mit Hilfe der analytischen Logik nicht aufgelöst werden können. Ebenso wie das Selbstbewußtsein¹⁵ als Selbsterweis des [absoluten] Nichts¹⁶ sich selbst durchstoßen muß, muß auch die Vernunft in ihrer Selbstkritik sich selbst an die Mauern der Antinomien werfen und an ihnen zerschellen – d.h. an den Antinomien des Einen und Vielen, des Ganzen und Einzelnen, des Unendlichen und Endlichen, der Determination und Spontaneität, der Notwendigkeit und Freiheit.¹⁷ Die Vernunft muß sich selbst spalten und durchbrechen. Dadurch daß sich die Kritik¹⁸ in die Krisis der Selbstspaltung wirft, sich selbst durchbricht und zerschlägt, bricht sie umgekehrt durch die Krisis hindurch. Doch wenn die Möglichkeit der Kritik selbst kritisiert werden muß – nicht als Problem der analytischen Logik, die bloß fragt, ob vom Wider-

15 Selbstbewußtsein: hier japanisch zweimal jikaku 自覚. Tanabe drückt den unendlichen Prozeß der Selbstrealisierung des Absoluten als der absoluten Negation ("Nichts") im Sichwissen ("Selbstbewußtsein") der endlichen Selbste aus (d.h. den "Selbsterweis" des Absoluten).

16 Im Japanischen steht nur 無 mu: "Nichts", "Negation".

17 Vgl. Kants Antinomien: mehr siehe unten!

18 Tanabe spielt mit den deutschen Termini "Kritik" und "Krisis". Mit dem Terminus "Kritik" meint er hier wohl Kants "Vernunftkritik", ohne die Vernunft ausdrücklich zu nennen.

spruchsprinzip, d.h. dem Prinzip der Identitätslogik her gesehen das System der Vernunft einen Widerspruch enthalte, und wenn es so sein sollte, wie man ihn entferne, sondern als Problem der Synthese in der transzendentalen Logik, die untersucht, ob das Prinzip der Synthese der Vernunft eine gültige Grundlage habe, und wenn es diese haben sollte, was für ein System sie bilde – dann kommt die Möglichkeit der Kritik selbst letztlich unvermeidlich mit den Antinomien in Konflikt und muß sich selbst in das [absolute] Nichts¹⁹ versenken, in dem man [angesichts der Antinomien] weder Ja noch Nein sagen kann. Daß die konsequente Durchführung der Autonomie der Vernunft sich zu deren Selbstdurchbruch zuspitzt, daß das Noumenon in seiner eigenen Spaltung und Zerschlagung endet, eben das ist das Schicksal der Vernunft, ist die wahre Wesensform des Noumenon.²⁰ Aber welches ist dann das Moment²¹, durch das die sich selbst ins Nichts versenkende Vernunft mit ihrem Selbstdurchbruch gleichzeitig ihre Krisis durchbrechen und die Wende und Auferstehung vom Nichts her wieder zum Sein zu vollziehen getrieben wird? Dieses [Moment] dürfte – wegen der Struktur der Wirklichkeit, in der nur die Wende des Nichts absolut sein kann – gleichfalls nichts anderes als die Selbstkritik der Vernunft sein. Weil schon auf Grund seines Selbstdurchbruchs das Noumenon, das die Grundlage der Kritik vor Entstehung der Krisis war, zerschlagen worden ist, deshalb ist das, was übrigbleibt, nur das phaenomenale Faktum des tätigen Vollzugs der Selbstübersteigung der übervernünftigen Vernunft, die aus dem Nichts ihres Selbstdurchbruchs wieder auferweckt wurde.²² Das ist nichts an-

19 Im Japanischen steht nur: mu (“Nichts”).

20 Noumenon: jap. ri 理, der Aspekt des Ideellen / Idealen in Unterscheidung gegenüber dem Phänomenalen. Für “wahre Wesensform” steht hier shinsō 真相 (“wahre Gestalt / wahre Form”).

21 Jap. tokoro 所: wörtlich “Ort”.

22 Tanabe stellt den noumenalen Aspekt und den phaenomenalen Aspekt der Wirklichkeit einander gegenüber, und zwar mit Hilfe der Termini ri 理 und ji 事, die aus der Philosophie des chin. Buddhismus stammen. Ihr Verhältnis zueinander wird verschieden dargestellt. Z.B. die Kegon-Schule unterscheidet ji-hokkai (die Dharma-Welt gesehen als phaenomenale Vielheit), ri-hokkai (die Dharma-Welt gesehen als noumenale Einheit), ji-ji-hokkai (das ungehinderte Ineinanderbestehen von Vielheit und Einheit), ji-ji-hokkai (das noumenal ungehinderte Ineinanderübergehen aller Phänomene). Alle vier Sichtweisen gelten als sich ergänzend und berechtigt. Die Kegon-Schule betont aber ji-ji-hokkai, das freie Hin- und-her-Fließen aller faktischen Verhältnisse. Tanabe spielt in den folgenden Sätzen auf diese Freiheit und Macht des “übervernünftigen” Faktischen an, indem er das ji betont. Er spricht dabei von dem Faktum der Selbstübersteigung der “übervernünftigen Vernunft” (chōriseiteki risei 超理性的理性). Letztere entspricht der meta-noetischen Vernunft, von der Tanabe sonst spricht.

deres als der Status des Phaenomenon als eines Seienden, das die Übervernünftigkeit des faktischen Tuns zum Wesen hat. Obgleich es als etwas bereut wird, was von der Vernunft nicht rationalisiert werden kann, gehört es doch nicht mehr zu den Akten des Selbst und wird nicht durch die eigengesetzliche Kritik fundiert, sondern es wird in ein Tun gewendet, das Tun des Nicht-Tuns ist, d.h. es folgt lediglich gehorsam der Wende des [absoluten] Nichts. Es wird seiend erhalten als Werkzeug²³ der absolut anderen Kraft. Als solches stellt es den Status der Faktizität²⁴ dar. Das Seiende nicht als Noumenon, sondern als Phaenomenon qua faktische Verbindungseinheit von "Sein und Nichts"²⁵, die in sich das Noumenon erstehen läßt, d.h. das "Seiende als Leere"²⁶, ist der Ort, wo der Selbstdurchbruch der Vernunft in ihre Auferstehung gewendet wird. Das ist nichts anderes als der Zirkel, der in der wechselseitigen Vermittlung von Tatsache und Rechtmäßigkeit gründet, welcher die Schwierigkeit war, die die Selbstkritik der Vernunft an zweiter Stelle in sich einschließt.

*Das zweite Problem: Kann die Kritik die Kritik kritisieren?
(der Kreislaufcharakter der Kritik)*

Der bis jetzt verfolgte erste Widerspruch (der Antinomien) geht dadurch, daß das Noumenon in den Status des Phaenomenon gewendet wird, mitten in das Faktum der Wechselseitigkeit der Kritik ein, in der die Kritik die Kritik kritisiert. [Der erste Widerspruch] läßt im Phaenomenon des Zirkels der Kritik den Widerspruch des Noumenon zwar durchbrechen. Aber diese Tatsache des Zirkels ist eben nichts anderes als die zweite der Schwierigkeiten, welche die Kritik einschließt.

Es gehört zum Standpunkt der kritischen Philosophie, daß die Kritik die Tatsachen als solche anerkennt und nach ihrer Rechtsgrundlage fragt. Die Lösung dieser Aufgabe obliegt bekanntlich der sogenannten "transzendentalen Deduktion"²⁷ und bildet den schwierigsten Teil der Vernunftkritik. Schon Kant hat im Vorwort zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die tran-

23 Werkzeug oder Hilfsmittel: Anspielung auf das buddhistische "geschickte Erlösungsmittel". Sanskrit upāya, japanisch hōben 方便.

24 Wörtlich als "Standpunkt als Faktum" ...no koto no tachiba.

25 無即有 mu-soku-u (u oder yū).

26 空有 kū-u.

27 Transzendente Deduktion vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, 125ff.

szendentale Methode seiner kritischen Philosophie mit der experimentellen Methode der Naturwissenschaften verglichen und darauf hingewiesen, daß das Experiment, indem es die von der Vernunft im voraus zu ihm [dem Experiment] konzipierte gesetzmäßige Struktur voraussetzt, die Verwirklichung dieser Struktur in der Wirklichkeit verifiziert. In Kants eigentlicher Intention bildet das sogenannte transzendente Prinzip die Vermittlung der Erfahrungstatsache, und gleichzeitig muß die Gültigkeit des transzendentalen Prinzips umgekehrt durch die Erfahrungstatsache vermittelt werden. Das Noumenon, das als sogenanntes Transzendente durch die Erfahrung vorausgesetzt wird, findet umgekehrt darin, daß es durch das Phaenomenon garantiert und verifiziert wird, die Begründung seiner Gültigkeit, d.h. es findet die Deduktion als seine Legitimierung. Dies ist die wechselseitige Vermittlung von Noumenon und Phaenomenon, und als solche muß sie eine klare Zirkelsituation²⁸ bilden. Ohne Zweifel stellt die experimentelle Methode der Naturwissenschaften²⁹ eine Zirkelsituation dar, welche die wechselseitige Vermittlung des Noumenon als der Konzipierung und des Phaenomenon als der Verifizierung beinhaltet, und zwar vollzieht sie im Zirkel keine leeren identischen Wiederholungen, sondern durch die wechselseitige Vermittlung wird die Zirkelsituation mehr und mehr vertieft, das Nichts als die Vermittlung des Seins³⁰ offenbart im Vollzug des Tuns immer mehr seine innerste Tiefe und läßt so die Entwicklung des Seins³¹ durch Tun³² verwirklichen. Wenn es so ist, ist es dann nicht selbstverständlich, daß die sogenannte "transzendente Methode" der kritischen Philosophie eine der experimentellen Methode ähnliche Zirkelsituation bilden muß? Wenn die Schwierigkeit des oben beschriebenen ersten in der Kritik implizierten Widerspruchs durch den Selbstdurchbruch der Vernunft im Stadium [der faktischen Selbstverwirklichung] des Phaenomenon gelöst wird, dann wendet [die erste Schwierigkeit] im Kreislauf von Noumenon und Phaenomenon in diese zweite Schwierigkeit. Und diese zweite Schwierigkeit wird im Stadium der Rückkehr des phaenomenalen Seins als Erkenntnismittel-Sein aufgelöst, das dadurch, daß es im Strudel des Zirkels sich immer mehr vertieft und im Nichts versinkt, umgekehrt in eine immer tiefergehende Offenlegung des Nichts wendet. Widerspruchssituation und Kreislaufsituation bilden eine

28 Zirkelsituation oder Zirkel: junkan.

29 Naturwissenschaften oder Naturwissenschaft.

30 Sein oder Seiendes: u oder yū.

31 Sein, Seiendes, Dasein, Existenz: sonzai.

32 Tun, Vollzug, Übung, aber auch Wandel gyō 行.

Verbindungseinheit. Der Selbstwiderspruch des Noumenon wird in das Tun des Phaenomenon als absoluter Negation gewendet, und als wechselseitiges Ineinandereingehen von Noumenon und Phaenomenon kommt die Einheit von Tun-Glauben-Wissen zustande.

Das [vermittlunglose rationale] Wissen der Vernunft wird durch seine Antinomien dazu getrieben, sich selbst zu durchbrechen und den Hinweg [ōsō] zum Tun-Glauben zu beschreiten, gleichzeitig aber wieder im vermittelten Wissen als Selbstzeugnis [der Praxis] die Rückkehr [gensō] anzutreten³³.

*Die Selbstkritik der Vernunft als Selbsttranszendenz der Vernunft
ist absolute Kritik ohne Subjekt der Kritik*

Gerade diese Selbstkritik, die einem Selbstdurchbruch gleichkommt, ist absolute Kritik ohne Subjekt der Kritik. Das [in ihr sich vollziehende] Tun-Glauben-Bezeugen bedeutet die Selbsttranszendenz der Vernunft. Die Autonomie und Freiheit der Vernunft transzendiert sich selbst in der absoluten Kritik, in der sie das eigene Nichts vollzieht-glaubt-bezeugt. Das ist das Sterben und Auferstehen der Vernunft. Als Vergegenwärtigung des absoluten Nichts ist das identisch mit der Metanoetik, in der die Einheit von Anderkraft und Eigenkraft als Beziehung des wechselseitigen Austauschs gegeben ist. Was in der Dimension des Denkens als absolute Kritik bezeichnet werden muß, ist in der Dimension des Tuns nur als Metanoia möglich.

Die Wirkung der Geschichtlichkeit in den Wissenschaften

Wie wir oben gesehen haben, impliziert die experimentelle Methode der Naturwissenschaften schon in ihrem Ansich-Status als ein Tun [die Seinsweise der] Geschichtlichkeit welche die absolute Kritik zur Vermittlung hat. Denn [die Geschichtlichkeit]³⁴ ist die Vermittlung von Noumenon und Phaenomenon durch das Tun. Solange freilich jene Geschichtlichkeit im Inneren der Naturwissenschaften nur im Ansich³⁵ gegeben ist und so nur die geschichtliche Entwicklung der Ausbildung der Theorien und Aufstellung der Hypothesen

33 Hinweg ōsō 往相 und Rückweg gensō 還相: zwei Termini v.a. des Amida-Buddhismus. Ōsō kann auch als "Aufstieg" zum Absoluten verstanden werden, gensō als "Abstieg".

34 Im Japanischen wird das Satzsubjekt hier wie oft nicht ausdrücklich angegeben.

35 D.h. in der Sprache der hegelschen Dialektik: nur faktisch, nicht auch reflex-bewußt.

der Naturwissenschaften bedeutet, gehört [diese Art Geschichtlichkeit] zur Methode der Naturwissenschaften. Wenn [die naturwissenschaftliche Methode] aber einmal – als Erscheinung des Verlangens der Vernunft nach Totalität und Radikalität in einer systematischen Einheit – im Moment der Erschöpfung des Noumenon in eine Vergegenwärtigung des absoluten Nichts gewendet wird, in der das Phaenomenon “weder jenes ist noch dieses”, und wenn sie sich bis zu dem Status entwickelt, in dem sie die Geschichtlichkeit im Fürsich dadurch entfaltet, daß sie sie als Kreislauf des Nichts vollzieht-glaubt-bezeugt, als Kreislauf, in dem sich Noumenon und Phaenomenon wechselseitig vermitteln, dann tritt die Funktion der Philosophie als absolute Kritik ans Licht. Meiner Auffassung nach entsteht die Philosophie, wenn die experimentelle Methode der Naturwissenschaften im Durchgang durch die transzendente Methode der kritischen Philosophie [Kants] mit den Antinomien in Konflikt gerät, in der absoluten Kritik der Meta-noia in das Tun-Glauben-Bezeugen³⁶ des absoluten Nichts gewendet wird und in Religion mündet. Ihre [d.h. der Philosophie] Grundlage ist die Geschichte, ihre Methode ist die Metanoetik. Auf diese Weise wird die Vernunft von den Naturwissenschaften kommend, die Religion durchlaufend zur Philosophie geführt. Auf seinem Rückweg gebraucht das Tun der Religion die Wirklichkeitserkenntnis der Naturwissenschaften als seine Vermittlung. Weil das Tun [der Religion] als absolute Negation des ethischen Handelns den Rückweg des [absoluten] Nichts darstellt, bildet es die Vermittlung des Aufbaus der Geschichte durch die Ethik, in dem Hinweg und Rückweg aneinander gebunden sind.³⁷ Die Vernunft gelangt in der Metanoetik als ihrem Selbstdurchbruch im Durchgang durch die wechselseitige Vermittlung von Naturwissenschaft, Religion, Philosophie und Ethik zur übervernünftigen Freiheit. Nicht ein passiver Verzicht ist das Schicksal der Vernunft, nicht der Verzicht, in dem die Vernunftkritik Kants, um den Antinomien zu entgehen, sich duckte und verharrte, als ob sie an ihr Ende gestoßen wäre, nicht der Verzicht, der die metaphysische Erkenntnis aufgeben und sich damit begnügen wollte, die Idee des Absoluten bzw. des Unbedingten, welche die Vernunft verlangt, bloß ein Postulat der Praxis sein zu lassen. Vielmehr besteht die absolute Kritik als Schicksal der Vernunft darin, die Einheit des Sterbens und Auferstehens anzunehmen, in der sich die Vernunft furchtlos von

36 Gyō-shin-shō: Tun-Glauben / Vertrauen-Erweisen / Bezeugen: die Strukturformel Tanabes für seine Philosophie, eine Anspielung auf die Strukturformel der Religion bei Shinran und auf die Strukturformel des naturwissenschaftlichen Experiments!

37 Das japanische Kürzel für jede Art von “Verbindung” ist soku 即. Soku zeigt keine identische “Ein-heit”, sondern eine dialektische “Zwei-Einheit” bzw. “Drei-Einheit” an.

sich aus der Krisis der Antinomien unterwirft, sich der Wende durch das absolute Nichts überläßt, im absoluten Gehorsam wieder aufzustehen getrieben und [dieses] in einer Vergegenwärtigung des Phaenomenon als Noumenon-ohne-Noumenon zu vollziehen, zu glauben und zu bezeugen befähigt wird.³⁸ Das ist die absolute Kritik, die das Geschick der Vernunft ist. In ihr werden Theorie und Praxis durch die Negation³⁹ im Selbstdurchbruch [der Vernunft] miteinander vermittelt. Sie werden dazu gebracht, sich im Tun-und-Glauben wechselseitig zu durchdringen und als Zeugnis dieses Glaubens von der Religion her den Rückweg zum Wissen anzutreten. Kant hing einem Formalismus an, der [die Wirklichkeit] nach Art einer Zweiweltentheorie spaltete. Deshalb konnte er die philosophische Grundlegung der Geschichte nicht darstellen. Ich darf behaupten, daß der Weg, der aus dieser Abstraktheit [Kants] herausführt, hier eröffnet wird. Die Begriffe, die von diesem Standpunkt der absoluten Kritik ausgehend entstehen, sind keine Ideen wie die Vernunftbegriffe Kants, die ein bloßes formales Sollen bedeuten. Sie vergegenwärtigen sich als wirkliche Phaenomena im Sinn einer Einheit von Idee und Wirklichkeit. Ganz als die Vermittlung des [absoluten] Nichts sind sie "Hilfsmittel-Seiende" und als solche "Leere-Seiende"⁴⁰. Wenn sie diese Selbstsicht verlören und unmittelbar in Sein⁴¹ verwandelt würden, müßten sie sofort als Trugbilder negiert werden, die das radikale Böse aufzwingt. Die Ideen bedeuten die Symbole dieses Wechsels zwischen Sein und Nichts. Was das Symbol zeigt, das ist das im Selbstwiderspruch stehende Leere-Seiende. Diesem wird in der Antinomie – die darin besteht, daß das, was als Ausdruck des Lebens geschichtlich geformt ist, eine Vergegenwärtigung des [absoluten] Nichts sein will, d.h. des Nichts, das eine Ausdrucksformung nicht zuläßt – gerade jene Funktion der Ausdrucksformung abgesprochen. Man kann [das Symbol] als dasjenige bezeichnen, was die Unmöglichkeit der Formung-als-Ausdruck zeigt, die eigentlich seine Aufgabe ist.⁴² D.h. es bedeutet die metanoetische Wende in der Ohnmacht des

38 "Noumenon-ohne-Noumenon": ri naki ri: das Phaenomenon ohne Verselbständigung seiner "Idee".

39 Wörtlich: "durch das Nichts des Selbstdurchbruchs".

40 Tanabe gebraucht buddhistische Termini: "Hilfsmittel-Seiende" hōbenteki-u, d.h. Seiende als upāya; "Leere-Seiende" kū-u, d.h. Seiende als shunyatā.

41 "in Sein verwandelt werden": sonzaika-serareru.

42 Tanabe unterscheidet scharf "Ausdruck" (hyōgen 表現) und "Symbol" (shōchō 象徴). "Ausdruck" steht für nicht durch Verneinung vermittelte spontane und integrale Äußerung des Lebens. "Symbol" steht für durch Verneinung vermittelte fragmentarische Gestaltwer-

Selbst. Das Symbol drückt nicht wie die Ideen die Zielrichtung der Formung aus, sondern es zeigt an, daß die Endform, in der eine Formung zum Stillstand gekommen ist, in den Antinomien sich selbst durchbricht, in das [absolute] Nichts gewendet und als mittlerhaftes Leere-Seiendes den Rückweg anzutreten getrieben wird. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott – Kants sogenannte “Ideen” – sind jeweils nichts anderes als solche Ideen-als-Symbole.

Die Krisis der Vernunft

Dem oben Gesagten entsprechend, kann die Vernunftkritik nicht – wie Kant dachte – der letztgültige Standpunkt der Philosophie sein. Seine Friedentiftung [zwischen spekulativer und kritischer Vernunft] durch Abgrenzen und Nachgeben versetzt die Vernunft nicht in einen Zustand endgültiger Zufriedenheit. Weil dabei nach wie vor die unentrinnbaren Antinomien sie fesseln, gibt es keinen Weg, auf dem die Vernunft dem [Schicksal] entgehen könnte, von den Antinomien schließlich entzweigerissen zu werden und der absoluten Selbstspaltung anheimzufallen. In der Vernunftkritik [Kants] hält sich die Vernunft, die das Subjekt der Kritik ist, vom Anfang bis zum Ende in einem Sicherheitsabstand abseits und bewahrt sich selbst unangetastet, ohne ihre Fähigkeit zur Kritik als solche zu kritisieren. Wenn jetzt aber eben die Vernunft als solche ihre Selbstspaltung nicht verhindern kann, dürfte es auch nicht möglich sein, eine Spaltung und Entfremdung zwischen der kritisierenden Vernunft und der kritisierten Vernunft zu vermeiden. Denn die Vernunft, die selbst anerkennen muß, daß sie sich infolge der Kritik spaltet, muß auch anerkennen, daß eine die Fähigkeit zur Kritik annehmende Vernunft als Ergebnis eben dieser Kritik sich spaltet und infolgedessen zur Kritik doch unfähig ist. Wenn sie dies aber nicht zugibt, bilden die kritisierende Vernunft und die kritisierte Vernunft zwei verschiedenartige “Vernünfte”. In beiden Fällen kann nur eine Selbstspaltung der Vernunft das Resultat sein. D.h. die Vernunft, die durch die Selbstkritik die eigene Autorität und Kompetenz abzusichern trachtet, führt sich selbst – gegen ihre eigene Absicht – in die absolute Selbstspaltung. Eben diese absolute Selbstspaltung ist die absolute Krisis. “Krisis”⁴³ bedeutet nichts anderes als “Spaltung”. Das Sichwissen der Vernunft, die sich selbst in die absolute Krisis dieser absoluten Selbstspaltung führt, das ist die absolute Kritik. Wenn

dung des Lebens. Nishidas Philosophie betrachtet er als Ausdrucksphilosophie, seine eigene sieht er als Symbolphilosophie.

43 Krisis: im Originaltext auf Deutsch angegeben.

[die Vernunft] das Subjekt der Kritik nun nicht als Voraussetzung der Kritik außerhalb der Kritik unangetastet in Sicherheit stehen läßt, sondern auch das Subjekt der Kritik in die Kritik mit hineinzieht, der Kritik aussetzt und sich auf diese Weise ohne verbleibenden Rest völlig zerreißt, ist das nichts anderes als absolute Kritik der Vernunft. Die Vernunftkritik [die Kant in Gang setzte] muß unweigerlich die Vernunft bis zu dieser absoluten Kritik führen. Die absolute Selbstspaltung in der absoluten Kritik ist das unentrinnbare Schicksal der Vernunft, wenn sie einmal zu sich selbst erwacht und nach Sichwissen verlangt. Gerade das Erwachen zu der Selbsterkenntnis, daß *alles* als Widerspruch und Entfremdung, d.h. als "Zerrissenheit"⁴⁴ auseinanderbirst, ist das Ergebnis des Verlangens der Vernunft nach selbstidentischer Einheit. Wahre Selbstidentität ist nur dem Unendlichen bzw. Absoluten möglich. Sofern die Vernunft ihre eigene Endlichkeit bzw. Relativität vergißt und unberechtigterweise diese Selbstidentität für sich beansprucht, muß sie sich selbst dieses Geschick des absoluten Widerspruchs und der absoluten Spaltung als Verdikt zusprechen.

Der Weg des Todes der Vernunft

Wenn sie aber einmal diesem Schicksal gehorcht, freiwillig diesen Tod erwählt, sich der spontanen Todesentschlossenheit überläßt und sich in den Abgrund des – was immer sie gegen ihn tun mag – unentrinnbaren Widerspruchs wirft, erneuert sich die Wirklichkeit von der abgründigen Tiefe des Widerspruchs her selbst, öffnet einen neuen Weg, drängt unser Selbst in diejenige Richtung, in der sie wirklich werden will, und läßt unser Selbst mit ihr mitwirken. So läßt dann der Widerspruch, der unpassierbar war, solange das vernünftige Selbst an sich selbst festhielt und sich selbst behauptete, gleichzeitig mit der Bejahung des Todes durch eben diese Vernunft das Passieren zu, ohne daß der Widerspruch aufgehoben ist.

Der Weg der Metanoia

Im Gegenteil: jetzt treibt er die Vernunft an, in der Meta-noia⁴⁵ wieder aufzustehen, und bildet auf diese Weise die Vermittlung für die absolute Wende. Eben dieses Verhältnis, in dem das Große Nein des absoluten Nichts als der

44 Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Teil: Der Geist, Kapitel: Der sich entfremdete Geist.

45 Meta-noia: hier Betonung des Übersteigens (meta-) der -noia.

absoluten Wende mit dem Großen Mitleid identisch ist, das unser einmal gestorbene Selbst aufnimmt, erlöst und wiederaufstehen läßt, stellt die Struktur des Absoluten als Verbindung der Großen Verneinung mit der Großen Liebe⁴⁶ dar. Dieser Wende zu gehorchen, sich über sie zu freuen und für sie dankbar Rückzahlung zu leisten – das ist nichts anderes als der Weg der Metanoia. Dadurch, daß die Vernunft ihre Machtüberschreitung und Vermessenheit bereut, ihre Sünde bedauert und ihrer eigenen Endlichkeit gewahr wird, wird sie auf transzendente Weise auferweckt und erlöst. Weil schon der Anstoß zu dieser Metanoia von der Anregung durch das Große Mitleid ausgeht, ist die Metanoia Tun einer anderen Kraft, das gleichzeitig ein Tun des Selbst und doch kein Tun des Selbst ist, und zwar weil die Metanoia doch immer das Tun des Selbst zur Vermittlung hat, stellt es Tun der *absoluten* Anderkraft dar.⁴⁷ Die einmal in die absolute Spaltung der Zerrissenheit geratene Vernunft wird im Tun der absoluten Anderkraft, in dem sie sich selbst transzendiert, zum Wiederauferstehen gebracht. Aber das bedeutet nicht, daß die Spaltung [der Vernunft] geheilt und ihre Einheit wiederhergestellt wird.

*Hegels Bestimmung des Wesens der Religion als Innenbewegung
in Richtung auf die Selbstidentität der Vernunft*

Auf dem Standpunkt der Vernunft stehend, bestimmt Hegel⁴⁸ die Religion als die auf Vergebung und Versöhnung beruhende Wiederherstellung [ihrer] einmal entfremdeten Einheit. Doch diese Bestimmung geht erst recht nicht vom Standpunkt der Vernunft ab. Deshalb gibt seine Religionstheorie die Annahme der Selbstidentität der Vernunft nicht auf. Wie Kierkegaard kritisiert, kann [Hegels Theorie] über den Bereich des Intellekts nicht hinausgehen, sondern endet in einer Innenbewegung in Richtung auf die Selbstidentität, ohne an das absolute Paradox zu stoßen. Der wahre religiöse Glaube beinhaltet Einheit ohne Aufhebung der Gespaltenheit. Bei bleibendem Widerspruch wird das Unpassierbare passiert. Der Widerspruch, der solange unpassierbar ist, als er an das Eigenkraft-Selbst gebunden bleibt, läßt ohne selber aufgehoben zu werden das Passieren in dem Augenblick zu, wenn das Selbst den eigenen Tod wählt, sich selbst aufgibt und aufzugeben getrieben wird. Die Barriere des

46 Buddhistische Terminologie: ein Wortspiel daihi soku daihi 大非即大悲 Große Verneinung = Großes Mitleid bzw. Große Liebe.

47 Tun der absoluten Anderkraft: tariki-gyō.

48 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Teil: Die Religion (Einleitung)

Widerspruchs verwandelt sich zur Nicht-Barriere dadurch, daß [das Selbst] selbst zerschmilzt und zerfließt. Deshalb handelt es sich um eine Einheit ohne Aufhebung der Gespaltenheit. Auch der [mahāyāna-buddhistische] Grundsatz “Anteilgewinnen am Nirvāna, ohne die Begierden abzutöten”⁴⁹ meint nichts anderes als diese Einheit ohne Aufhebung der Gespaltenheit. Wenn man das “Selbstidentität” nennt, setzt man voraus, es gebe ein identisches Selbst. Dem entspricht auch, daß Hegel in der Religion am “Selbstbewußtsein” [jiko-ishiki] als Subjekt festhält. Aber in Wirklichkeit gibt es kein Selbst [jiko], das im Bewußtsein [ishiki-serareru-beki] gewußt werden kann. In der sogenannten “absoluten Zerrissenheit” zerreißt und zerstreut sich das Selbst völlig und es bleibt keinerlei Spur mehr von ihm übrig. Seine Rückkehr ins Nichts ermöglicht unbehinderte Freiheit. Erst wenn man sein Selbst verliert, ohne tätiges Selbst mit dem Werden der absoluten Wirklichkeit einfach nur mitwirkt und so umgekehrt für das absolute Nichts bloß die Vermittlung bildet, wird man als vermittelndes “Hilfsmittel” [hōben] zum Sein zugelassen. Wenn es ein umgreifend-übersteigendes Ganzes gäbe, das selbst seine Einheit als Selbstidentisches herstellte, hörte die absolute Vermittlung als Vermittlung-durch-das-Tun [der Individuen] auf. Deshalb wirft bei Hegel der absolute Geist als ein derartiges [Ganzes] die Selbstidentität der Vernunft nicht ab.

*Die unmittelbare Schau des selbstidentischen Ganzen
bei Nishida Kitarō*

Oder das selbstidentische Ganze wird vielleicht [wie nach Tanabe bei Nishida] als Inhalt einer unmittelbaren Schau gedacht. Aber das [absolute] Nichts kann nicht unmittelbar angeschaut werden. Die “aktive unmittelbare Schau” [Nishidas] wird zwar – umgekehrt zur Schau bei Plotin (Plotinos, Enneades, III, 8,6)⁵⁰ – als unmittelbare Schau des Inhalts-als-Form verstanden, die zum Zweck der Tat vollzogen wird. Aber weil [bei Nishida] das Tun, von dem dann

49 “Anteilgewinnen am Nirvāna, ohne die Begierden abzutöten”: eine Grundthese mancher Texte des Mahāyāna-Buddhismus, besonders des Lotus-Sutra. Auch der Amida-Glaube Shinrans impliziert diese Grundthese.

50 *Plotins Schriften*, übersetzt von Richard Harder, Bd. III, a, Schriften 30–38 (Die Betrachtung: Nr. 6,1), Hamburg 1964: 15: die Textstelle bei Plotin ist von Tanabe selbst angegeben. Bemerkenswert ist hier übrigens, daß Tanabe bei Nishida eine sachliche Priorität des Tuns vor dem Schauen erkennt (anders als bei Plotin), gleichzeitig kritisiert Tanabe, daß Nishida das Verhältnis von Schauen und Tun als einseitige Beziehung und nicht als wechselseitige Vermittlung durch wechselseitige Verneinung beschreibt.

die Rede ist, der aus der Eigenkraft hervorgehende Akt der künstlerischen Ausdrucksformung ist, handelt es sich dabei nicht um das als Anderkraft wirkende Tun des absoluten Nichts. Insofern das Anderkraft-Tun des absoluten Nichts ein Tun des Nichts ist, das gleichzeitig Tun des Selbst und doch nicht Tun des Selbst ist, ist es überall durchzogen von Rissen des Nichts, und durch jene Risse hindurch wechseln ständig Sein und Nichts, Vorderseite und Rückseite. Es gibt keine Möglichkeit, dieses als Ganzes unmittelbar anzuschauen. Denn was unmittelbar geschaut werden kann, ist vordergründiges Sein. Das Nichts im Hintergrund kann es nicht sein. Was als die wechselseitige Vermittlung von Sein und Nichts "absolute Zerrissenheit" ist, läßt eine unmittelbare Schau nicht zu. Es ist immer nur so, daß bloß im Tun der Wechsel im Selbstbewußtsein erfaßt wird. Weil es sich nicht einseitig um unmittelbares Schauen zum Zweck des Tuns handelt, sondern weil die unmittelbare Schau gleichzeitig auf die Weise einer Negation die Vermittlung des Tuns darstellt, weil Wissen und Tun sich wechselseitig verflechten, Sein und Nichts sich wechselseitig vermitteln, muß man festhalten, daß es eine selbstidentische unmittelbare Schau nicht geben kann, da es nur Selbstbewußtsein des Tuns gibt. Wenn ich auch von "Selbstbewußtsein" spreche, so bedeutet das doch nicht, daß das Selbst, das im Selbstbewußtsein erfaßt wird, als etwas Selbstidentisches gedacht wird. Im Gegenteil: als Vermittlung des Nichts wird [das Selbst] selber zunichte gemacht. Es gibt nur jenes Vermittlungsverhältnis als das Tun, welches das Tun des Nichts praktiziert. Es gibt nur die bewegte Einheit der Wechselwende von Nichts und Sein. Das Selbstbewußtsein des Nichts muß das Nichts des Selbstbewußtseins sein. Doch weil jenes Nichts im Bezug auf das Sein kein relatives Nichts, sondern das absolute Nichts ist, fehlt das Selbstbewußtsein nicht einfach, sondern es wird – ohne als Selbstbewußtsein festgehalten zu werden – unablässig gewendet, und zwar wird es in die Vermittlung des [absoluten] Nichts gewendet. Da das Nichts als absolutes Nichts sowohl das [relative] Sein als auch das [relative] Nichts transzendiert, wird es im Transzendieren sich selbst gegenübergestellt⁵¹ und bildet die Einheitsbasis des Selbstbewußtseins, die vom relativen Sein und relativen Nichts [und ihrer Beziehung] unabhängig ist. Die Wende-Einheit in diesem [absoluten] Nichts wird nicht als Inhalt einer Formung unmittelbar geschaut, sondern sie vollzieht sich als Wende des transzendierenden Nichts-als-Anderkraft, welches die unmittelbare Schau erst recht sprengt und verneint.

51 "...sich selbst gegenübergestellt": statt "dem Selbst gegenübergestellt", weil das Absolute als absolutes Nichts jede Gegenüberstellung mit Relativen (jede relative Gegensatzbeziehung und ihre Pole) "gegenstandslos" macht.

Das Tun des absoluten Nichts als der anderen Kraft (tariki-gyō)

Es handelt sich nicht um eine unmittelbare Schau, die man zum Zweck eines Tuns-in-Eigenkraft [kōi] vollzieht, sondern um das Sichwissen des Tuns-im-Nichts [gyō] als Verbindung von Gespaltenheit und Einheit, welche die unmittelbare Schau verneint und dadurch wendet. Es geht nicht um ein Selbermachen und Selberformen wie beim Eigenkraft-Tun. Vielmehr wird die Selbstaufgabe in der Ausweglosigkeit des eigenmächtigen Tuns und Formens, in der Situation des absoluten Todes, als Gehorsam gegenüber der anderen Kraft in das Anderkraft-Tun [gyō] gewendet, und im Glauben, der sich ihm anvertraut, als Auferweckung erwiesen-und-bezeugt. Dieses Anderkraft-Tun, Anderkraft-Glauben, Anderkraft-Bezeugen [gyō-shin-shō] nun macht das Sichwissen des absoluten Nichts aus. Weil das Anderkraft-Tun den Rahmen der unmittelbaren Schau sprengt, weil es vom Sein her ins Nichts eingeht, ist es Anderkraft-Tun [gyō]. Wenn es bei der Schau stehenbliebe, wäre es Sein, wäre nicht Nichts. Das Selbstbewusstsein des Anderkraft-Tuns ist keine unmittelbare Schau eines [relativen] Seins. Es muß das Sichwissen des [absoluten] Nichts sein. Vielleicht darf ich es so sagen: es ist Sichwissen des Sterbens, Sichwissen des Erlöschens des Selbst. Es ist keine unmittelbare Schau des Lebens und keine unmittelbare Schau der Selbstformung. Nun, der Standpunkt der aktiven unmittelbaren Schau [kōiteki chokkan: Terminus Nishidas], der den Akt des Eigenkraft-Tuns als Formung interpretiert, zeigt klar, daß er durchweg die Verlängerung und Vergrößerung des Selbst und nicht die Verneinung und Vernichtung des Selbst meint, daß er nicht den Tod, sondern das Leben anzielt. Er zeigt, daß er nicht das Sein als Vermittlung des Nichts, nicht das Seiende als "Leere"[kū], nicht das Seiende als "Hilfsmittel" [hōben] im Auge hat, sondern den Inhalt einer künstlerischen Formungstätigkeit, das Produkt eines Selbstausdrucks. Es ist wohl offensichtlich, daß dieser Standpunkt [Nishidas] kein Standpunkt des Tuns-und-Glaubens [d.h. der Momente] der Wende in der metanoetischen Selbstaufgabe darstellt, welche im [Typos des] "Toren" als Sichwissen der Ohnmacht erscheint. Vielmehr ist klar, daß es sich dabei um nicht mehr als nur um eine Eigenkraft-Behauptung des [Typos des] "Weisen" handelt, der prahlt, auf einem Standpunkt zu stehen, wo er mit dem Absoluten eins ist. Gerade deshalb wird jener Formungsinhalt als Selbstidentität auf eine unmittelbare Schau des Absoluten zurückgeführt. Der Akt der Ausdrucksformung gehört immer zu den Funktionen der Eigenkraft. Er stellt ein Wirken des Relativen dar, welches das Einssein mit dem Absoluten postuliert. Er hat eine völlig andere Richtung als das sich selbst negativ vermittelnde Sichwissen des

Großen Tuns⁵² des Seienden-als-des-Symbols, dessen Sein nur als Vermittlung für das absolute Nichts-als-der-Anderkraft zugelassen wird.

Goethes Begriff der "Entsagung"

Zwar fürchte ich, damit zu weit in einen Seitenweg hineinzukommen. Aber ich möchte dieses [Verhältnis] doch noch mit einem Beispiel erläutern. Viele Interpreten Goethes deuten ihn gewöhnlich als Dichter des sich selbst übersteigenden Lebens. Kommt es nicht verhältnismäßig selten vor, daß man ihn hauptsächlich als Dichter des "stillen Leuchtens" der "Entsagung"⁵³ betrachtet? Dies scheint auch der Grund zu sein, weshalb man den "Westöstlichen Diwan" und "Faust II", die Goethes Reife als symbolischer Dichter markieren, meist zwar respektiert, sie aber gleichzeitig nur aus einer ehrfurchtsvollen Distanz betrachtet. Selbst wenn man [Goethes] Begriff der "Entsagung" als einen für ihn wichtigen Begriff annimmt, kann man seine Bedeutung doch wohl vom Standpunkt des sich selbst übersteigenden bloßen Lebens her nicht erschöpfend darstellen. Natürlich impliziert "Entsagung" unvermeidlich eine negative bzw. destruktive Haltung, welche die positiven bzw. konstruktiven Eigenschaften der Freude und der Dankbarkeit gegenüber dem Großen Mitleid nicht besitzt, welche die Metanoia charakterisieren, von der ich rede. Aber die Struktur der [Entsagung] besteht aus nichts anderem als der Verbindung von Negation und Wende, die sie mit [der Metanoia] gemeinsam hat. Man kann die [Struktur der Entsagung] nicht bloß als Bejahung des Lebens deuten, d.h. als Ausweitung bzw. Übersteigung des Lebens. Vielmehr im Gegenteil bedeutet "Entsagung" diejenige Wende, in der die Haltung der Negativität des Sterbens, welche die unmittelbare Selbstbejahung und Selbstbehauptung des Lebens aufgegeben hat, in die Positivität des Auferwecktwerdens gewendet wird. D.h. sie bejaht autonom die Begrenzungen des ihr aufgegebenen Schicksals als etwas, was sie von sich aus freiwillig selbst wählt, und ohne vom Schmerz über die unwiederbringliche Vergangenheit überwältigt zu werden, lebt sie in der Hoffnung auf die Zukunft. So will sie mit Gleichmut und ohne Widerstand die Wirklichkeit annehmen. Folglich kann die "Entsagung" zwar nicht mit dem "Licht" und der "Freude" gleichgesetzt werden, die im Anderkraft-Glauben im Mitleid [der Anderkraft] gründen, im Anderkraft-Glauben, in dem der Geist [im Eifer] der dankbaren Vergeltung brennt. Aber das "stille

52 Großes Tun: 大行 daigyō das alles übersteigende Wirken der Anderkraft.

53 Entsagung: teinen 諦念, bei Tanabe auch deutsch angegeben.

Leuchten” und die “tiefe Ruhe” [der “Entsagung” bei Goethe], die mit dem “Licht” und der “Freude” [der Metanoia bei Tanabe] in ihrer Abstammungslinie übereinstimmen, charakterisieren doch das kontemplative Leben der “Entsagung”. Wenn auch der “Entsagung” die konstruktive Positivität des Bosatsu fehlt [d.h. des mitleidigen Mahāyāna-Bodhisattva] auf seinem “Rückweg [von der Erleuchtung nun sich um die anderen kümmernd]”, so kennzeichnen doch die “Ruhe” und der “Friede” des Dokkakusha [d.h. des Pratyeka-Buddha: “des im Alleingang Erleuchteten”] die “Entsagung”. Man kann hier wohl etwas beobachten, das mit dem negativ gefärbten, d.h. vielmehr “östlichen” Nichts übereinstimmt. Es ist auch nicht verborgen, daß der “Westöstliche Diwan” ein Funke ist, der durch die Spiritualität des Ostens entzündet wurde. Was zusammen mit dem “Westöstlichen Diwan” den Höhepunkt der Reife Goethes zeigt, das ist “Faust II”. Wenn man das voraussetzt, muß man “Faust II” folgendermaßen charakterisieren: während “Faust I” ein Werk der Ausdrucksformung ist, ist “Faust II” ein Werk der Symbolformung; “Faust II” zeigt das Selbstbewußtsein in der von der Wende bestimmten Rückkehr-Phase, in der der Tod der Hauptfigur Faust eine von dem gewöhnlich als tragisch bezeichneten Tod der Hauptfigur einer Tragödie völlig verschiedene Bedeutung hat. “Selbsttranszendenz” wird nicht durch die bloße Bejahung des Selbst erreicht. Sie muß Wende durch Negation sein, die durch einen solchen Tod [wie in “Faust II”] vermittelt wurde. Ist es nun aber passend, den Inhalt des Selbstbewußtseins dieses Todes bzw. den Inhalt der Entsagung als “unmittelbare Schau” [chokkan] zu bezeichnen? Mir scheint das nicht angebracht. Denn dieses Selbstbewußtsein des Todes hat das Selbst, das zu behaupten wäre, abgeworfen. Es ist Selbstbewußtsein einer Negation, in der man auf das, was man “mein” nennen könnte, verzichtet hat. Die durch die Vermittlung jener Negation wiederhergestellte Bejahung ist nun Bejahung als [absolute] Nichts, die von der unmittelbaren Bejahung verschieden ist. Folglich erscheint sie als “stilles Leuchten”, d.h. als ein Symbol, dessen Hintergrund immer das [absolute] Nichts bildet. So vollzieht sich die Vermittlung des Sichwissens der Selbstaufgabe, die nicht unmittelbar als Seiendes geschaut werden kann. Das gerade ist die Gestalt der Wende, die sich von Augenblick zu Augenblick neugestaltet. Wenn Goethe erklärt: “Alles ist Gleichnis” [hiyu], meint er wohl das. Die Sprache der Zen-Meister ist voll von solchen Gleichnissen. Der Begriff “Gleichnis” stimmt mit dem überein, was der Dichter Baudelaire “correspondence” [kōō] nennt. Eben [diese Übereinstimmung mit Baudelaire] charakterisiert Goethe als Symboldichter. Gerade “Faust II” und der “Westöstliche Diwan” stellen die zwei großen Schatzkammern seiner Symbole dar. Es ist auch kein Wunder, daß jene berühmte Aufforderung “Stirb und werde!” im “Westöstlichen

Diwan” erscheint. Wenn es nun in der “Entsagung” im Sinne Goethes etwas gäbe, was als Selbstidentisches unmittelbar geschaut werden könnte, hörte sie dann nicht auf, Entsagung zu sein? Das Sichwissen der Selbstaufgabe kann wohl nicht als “Selbstidentisches” bezeichnet werden. Auch wenn man [wie Nishida] dabei vom “absoluten Widerspruch” redet, dieser aber in die Selbstidentität zurückkehrt, so erlischt der Widerspruch. Denn Rückkehr in die Selbstidentität bedeutet nicht [wie bei Tanabe] Sichwissen des Zugelassenwerdens und Belebtwerdens trotz des bleibenden Widerspruchs, sondern sie bedeutet vielmehr das Umgreifen und Übersteigen des Widerspruchs. Ähnlich wie die Entsagung aufhört, wenn man behauptet, man schaue den Inhalt der Entsagung unmittelbar, so endet auch das Anderkraft-Tun, wenn man die im Gehorsam [gegenüber diesem Anderkraft-Tun] wiederhergestellte Einheit der Zerrissenheit des Widerspruchs als Selbstidentität bezeichnet. Das will ich [mit dem Beispiel “Entsagung” bei Goethe] sagen.

*Zen-Meister Bu’nan: “... lebend ein Toter sein.
Im völligen Totsein nach Herzenslust handeln...”*

Die absolute Kritik muß immer Anderkraft-Tun sein und als solches stets im Gehorsam gegenüber der Anderkraft durch diese zur Auferstehung geführt werden. Dabei wird die Vernunft nicht mehr als diejenige Vernunft wiederhergestellt, welche die Selbstidentität zum Prinzip hat. Negativ ausgedrückt: wer in der Entsagung sein Selbst wegwirft, die Autonomie und Freiheit seines Selbst aufgibt, erfaßt im Sichwissen seines gehorsamen Tuns und Glaubens, daß er ständig mit Leben beschenkt wird, während er fortwährend stirbt. Zen-Meister Bu’nan erklärt: “... lebend ein Toter sein: Im völligen Totsein nach Herzenslust handeln. Gerade ein solches Tun ist gut.”⁵⁴ Dieses Tun, in dem man als lebend Toter tätig ist, wird zwar auch als “nach Herzenslust handeln” beschrieben, doch ist jene “Herzenslust” als “Verbindung von Nichtherzenslust und Herzenslust” eine Geisteshaltung, in der man sich der Selbsttätigkeit der entgegenkommenden Dinge überläßt, selbst wenn der Leib zerbrochen, der Geist erloschen ist und [beide] nicht mehr gegeben sind.⁵⁵ Weil der Grundsatz gilt “Ursprünglich besteht kein Ding einzeln für sich”, müssen jene Dinge je neue Inhalte des Tuns sein, die sich jederzeit und allerorten miteinander-

54 Bu’nan Shidō (1602–1676), jap. Meister des Rinzaï-Zen.

55 Die engl. Übersetzung schreibt: “... even though there is no body-and-mind...” (Tanabe, H., *Philosophy as Metanoetics*, Los Angeles: Uni. of California Press 1986: 49).

wenden. Es handelt sich hierbei um das Nichts der unablässigen Wende, welche die selbstidentische unmittelbare Anschauung übersteigt. Weil nun “unmittelbares Sehen Nichtsehen und unmittelbares Hören Nichthören ist”, kann man das unmittelbar darunter Sehen, das unmittelbar darunter Hören verwirklichen. Das eben ist nichts anderes als das Bezeugen des Grundsatzes “Ursprünglich besteht kein Ding einzeln für sich”.⁵⁶ Der Grundsatz “Ursprünglich besteht kein Ding einzeln für sich” hat keinen Wahrheitsgehalt, der als etwas Selbstidentisches angeschaut werden könnte. “Nicht ein Einzelnes” kann nur durch das Tun der Nichtung bezeugt werden, welches das “Nicht ein Einzelnes” tatsächlich verwirklicht. Doch in diesem “Nicht ein Einzelnes” wird die eigene Auferstehung im Glauben und im Selbstzeugnis erfaßt. Dies ist die positiv-konstruktive Seite der absoluten Kritik. Obwohl ich diese Seite auch als Sichwissen der Auferstehung bezeichne, handelt es sich doch um keine unmittelbare Schau, die auf die Weise eines Integrals den absoluten Widerspruch zusammenhält und ihn als ein selbstidentisches Ganzes umfaßt und umschließt. Vielmehr handelt es sich um das Glauben und Bezeugen des Tuns der Wende, in dem man bloß infinitesimal jederzeit und überall in den einzelnen Weltpunkten stirbt und wiederbelebt wird. Auf diese Weise wird die Vernunft durch die absolute Kritik in das Tun-Glauben-Bezeugen der Anderkraft gewendet. Die Vernunftkritik, in der die Vernunft sich selbst etablieren will, führt sie in den Krise der absoluten Kritik, die sie erst recht sich selbst zerstören läßt. Eben diese ihre absolute Kritik läßt die Vernunft als Leere-Seiendes wieder auferstehen, insofern sie die Vermittlung des übervernünftigen absoluten Nichts ist, und erlaubt ihr ihr Sein als Hilfsmittel des [absoluten] Nichts. Nur in dieser Wende tun-glauben-bezeugen wir unser eigenes Nichts. Das nenne ich das “Selbstbewußtsein des Nichts”. Obgleich ich in diesem Fall von “Auferstehung” rede, handelt es sich doch um keine bloße Rückkehr ins Leben. Es bedeutet vielmehr: auferweckt zu werden zu einem Selbst, das “als Toter tätig ist”. Ich spreche zwar auch von “Wiederherstellung”. Aber dabei wird die Vernunft nicht als Vernunft wiederhergestellt, sondern das bedeutet nur, zum Sichwissen des die Vernunft übersteigenden Tuns-Glaubens-Bezeugens geführt zu werden.

56 Mu-ichi-motsu “nicht ein Ding”, “kein Haften am Einzelnen”.

Kants Begriff des "vernünftigen Glaubens"

Kant sprach zwar von einer "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".⁵⁷ Aber korrekt gesprochen, kann es innerhalb der Grenzen der Vernunft keine Religion geben. Als Grundlage der Religion gehört das Prinzip des absoluten Guten, welches das radikale Böse⁵⁸ im Menschen überwindet, nur zu Gott. Die Religion besteht im Glauben der Menschen, die am Werk des Aufbaus des Reiches Gottes auf Erden teilnehmen und sich als Volk des Reiches Gottes der Herrschaft des Willens Gottes unterwerfen. Kant bezeichnete diesen Gottesglauben – als gewöhnlichen Glauben, der von der Offenbarung zu unterscheiden ist, die bloß Geschichtstatsache sei – als "Vernunftglauben". Doch der Glaube ist die absolute Negation der Vernunft. Gerade weil er das Denken der Vernunft transzendiert, ist er Glaube. Deshalb kann der Ausdruck "Vernunftglaube" nicht bedeuten "Glaube, der zur Vernunft gehört", sondern muß einen Glauben meinen, der durch die Vernunft [verneint, d.h.] vermittelt wird. D.h. der Begriff "Vernunftglaube" drückt keine Zugehörigkeitsbestimmung im Sinn der Identität aus, sondern er bezeichnet eine negativ-dialektische Vermittlung. Auch der "Vernunftglaube" ist nicht – wie es heißt – "vernunftgemäß" bzw. "selbstidentisch". Vielmehr muß er die Vernunft verneinen bzw. übersteigen. Die Vernunft, welche die Dialektik zu ihrer unvermeidlich notwendigen Wesenseigenschaft hat, verhält sich zu sich selbst verneinend und besteht als Auferstandene nur vermittelt, vermittelt durch ihr eigenes Sterben und Untergehen. Wenn man diese Seite ihrer Vermittlung durch die Wende für das ursprüngliche Wesen der Vernunft hält, sagt das eigentlich nichts anderes als der Grundsatz "[ursprünglich besteht] kein Einzelnes". Das stimmt damit überein, daß der "Sechste Patriarch"⁵⁹ [des chinesischen Zen] "das ursprüngliche Wesen" mit "ursprünglich kein Einzelnes" identifiziert. Aber das wird bloß geglaubt-und-bezeugt, und zwar nur im Tun des absoluten Nichts, in dem [die Vernunft] ihren eigenen Tod praktiziert. Es wird nicht als etwas Selbstidentisches in einen Begriff verwandelt.

57 Vgl. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 8, Frankfurt: Suhrkamp 1968: 764. Kant unterscheidet verschiedene Arten von "Glaube", vor allem "Kirchenglaube" und "Vernunftglaube". Doch häufiger als den Terminus "Vernunftglaube" benutzt er "Vernunftreligion". Vgl. 776.

58 Das radikale Böse kongen aku 根原惡. Vgl. Kant, a.a.O.: 665ff.

59 Der "Sechste Patriarch": Hui-neng (638–713), jap. E'nō oder Rokuso, 6. Patriarch des Zen in China.

Hegels Verständnis von Dialektik und Kierkegaards Kritik

Daß Hegels Dialektik die Kritik Kierkegaards auf sich zog, lag an diesem Punkt. Denn [Hegels Dialektik] blieb beim Denken des Intellekts stehen. In der Folge davon hob er mit Hilfe der Selbstidentität der Vernunft die Gegensatzbeziehung des Widerspruchs in einer Synthese auf und löschte [den Gegensatz] aus. Aber wie dem auch sei, [dieses Verfahren Hegels] führte die "transzendente Dialektik" Kants konsequent durch und gelangte sogar bis zur Zerrissenheit in der wechselseitigen Verneinung, die mit der absoluten Kritik übereinstimmt, von der ich rede. Das zeigt die Konsequenz des Denkens Hegels. Besonders der Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes*, einer Dialektik im Sinn der Dialektik des absoluten Nichts, kann ich meine Bewunderung nicht versagen. Natürlich entfaltet die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur die Geschichtlichkeit, was man als ihren Vorzug bezeichnen muß, und problematisiert nicht nur die absolut kritische Situation unseres individuellen Bewußtseins, sondern sie betrachtet sie immer konkret als jeweilige Entwicklungsstufe des Geistes in der Geschichte. Doch weil in der Geschichte gesellschaftliche und menschliche Momente eingeschlossen werden, die außerhalb der Vernunftkritik stehen, ist es nicht zu vermeiden, daß sich – wegen ihrer Bewegungen, die nicht zur absoluten Kritik gehören – Komplikationen einschleichen, die vom Standpunkt der absoluten Kritik her gesehen als zufällig zu bezeichnen sind. Aber das Wesen [der Geschichte] ist absolute Kritik, und die *Phänomenologie des Geistes* kann als dasjenige Werk verstanden werden, das die absolute Kritik parallel zu den konkreten Stufen der Geistesgeschichte des Westens geschichtlich auseinanderfaltete. Hegel betrachtete die absolute Kritik nicht als ein Ereignis, das sich auf einen Schlag ungeschichtlich vollzieht, sondern er untersuchte die allmähliche Vertiefung des Widerspruchs von der abstrakten Stufe der [sinnenhaften] Wahrnehmung bis zur ethischen Lebensanschauung der "schönen Seele"⁶⁰ und machte so den Verlauf der Entwicklung vom Untergang des Geistes bis zu seiner Wiedergeburt klar. Man muß dies als wahrhaftig unvergleichlich großes Werk preisen. Die *Phänomenologie des Geistes* ist im Grunde die geschichtliche Entfaltung der absoluten Kritik. Freilich wird die Abstraktion des Denkens [Hegels] darin sichtbar, daß er die Religion als zur Vernunft gehörig betrachtete und sie als eine Gestalt des Begriffs verstand. Daß er die spekulative Vernunft, welche die positiv-konstruktive Seite der Vernunft darstellt, für den Gipfel der Entwicklung der Vernunft hielt, ließ sei-

60 "schöne Seele": vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Teil: Der Geist, Kapitel: Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

ne Philosophie zu einem in sich geschlossenen System reifen. Gleichzeitig aber ließ das seine Philosophie unvermeidlich in eine undialektische Identitätsphilosophie umschlagen. Dies bedeutet die Rückkehr zur Vernunft im Sinne von Kant, die Restauration der Identitätsphilosophie Schellings. Es handelt sich um nichts anderes als um den von Kierkegaard kritisierten Verlust des Paradoxes in der Dialektik. [Kierkegaards] sogenannte "Paradox-Dialektik" ist die der Dialektik der Praxis eigentümliche Bestimmung. Das bedeutet: sie gehört zum Standpunkt des Tuns-und-Glaubens. Der Standpunkt der Identität der Vernunft als des [spekulativen] Intellekts bedeutet den Abfall von der Dialektik.

Hegels Verständnis von Logik als identisch mit Ontologie

Während wir dagegen den Weg der absoluten Kritik als Durchführung der Vernunftkritik Kants zusammen mit Hegel voranschreiten, kleben wir jedoch nicht wie Hegel an der Vernunft fest und bleiben nicht bei [seiner] Inkonsistenz stehen, sondern wir werden mit Leben beschenkt, indem wir auf dem Grund der Zerrissenheit sterben und nur als Tote handeln. Das ist der positive Aspekt der absoluten Kritik. Weil diese [positive Seite] als das Große Mitleid [der Anderkraft] das Glauben-und-Bezeugen der Verbindung der Großen Verneinung mit dem Großen Mitleid vollzieht, stellt sie im eigentlichen Sinn die Metanoetik dar. Hegel organisierte das System der Vernunft, indem er das Negativ-Vernünftige, d.h. das Dialektische, und das Positiv-Vernünftige, d.h. das Spekulative, in einer synthetischen Einheit der identischen Vernunft zusammenfaßte, in der das Negative und das Positive verbunden sind. Deshalb ist [bei Hegel] die Logik identisch mit der Metaphysik als Ontologie.⁶¹ Aber zugleich mit der Vollendung ihres Systems verlor die Dialektik ihr Leben und hinterließ nur das Skelett des Logismus. Wenn sie den Charakter der sogenannten "Paradoxie" verliert, hört auch die Dialektik auf, Dialektik zu sein und verwandelt sich in eine Logik der bloßen Identität. Weil sie nämlich die Selbstidentität des absoluten Widerspruchs darstellen will, verlangt sie unvermeidlich nach der Mystik als ihrem Hintergrund. Deshalb kritisiert man, Hegels Logik sei Mystik. Oder sie muß unvermeidlich – wie Schelling und Kierkegaard kritisierten – nicht-praxisbezogener, folglich impersonaler Pantheismus sein. Sie gibt nicht die seit Aristoteles überlieferte [Idee der] immanenten Teleologie auf. Vom Anfang bis zum Ende behauptet sie den Standpunkt der

61 G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5 u. 6.

Vernunft. Demgegenüber betont Schelling in seiner Spätzeit die Freiheit zum Bösen und stellt die konstruktive Positivität der Offenbarung als für die Erlösung notwendige Bedingung heraus, und Kierkegaard betont bei der Erklärung der Paradoxie der Dialektik, der praktische Glaube beziehe sich auf die Auferstehung des völlig individuellen Selbst und gehöre nicht zur Universalität der Vernunft. Während Hegel vom Standpunkt der griechischen Vernunft nicht abwich und deshalb unvermeidlich "häretisch" dachte, stellten [Schelling und Kierkegaard] den evangeliumstreuen Glauben des Christentums klar heraus. Die konsequente Durchführung ihrer existentiellen Geschichtsauffassung war bekanntlich die Vorläuferin der heutigen Existenzphilosophie.⁶² Auch die absolute Kritik bzw. Metanoetik, von der ich rede, ist in ihrer Dialektik nicht hegelisch, sondern sie muß kierkegaardisch sein. Auch was die *illuminatio* des Augustinus angeht, in deren Interpretation es noch ungelöste Fragen gibt, so besagt ihre wahre Bedeutung doch wohl, daß [erstens] die Vernunft in der sie übersteigenden Negation, die aus ihren Selbstwidersprüchen folgt, in eine absolut-passive Haltung versetzt wird, daß [zweitens] auf die Weise einer [neuen] Spontaneität das Noumenale in das Phaenomenale verwandelt wird, und so [drittens] die [nun] unbehinderte Wahrheit sich zum Inhalt einer Idea kristallisiert. Die Struktur der *illuminatio* muß man wohl als absolut-kritisch, folglich als metanoetisch bezeichnen (vgl. Gilson, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, p. 119–121). Dies ist das Charakteristikum des Augustinismus⁶³, der dem Evangelium gemäß ist und dem Rückweg [vom Absoluten] entspricht. [Der Augustinismus] transzendiert den Aristotelismus⁶⁴, der den Hinweg [zum Absoluten] kennzeichnet und nicht über eine bloße Verwandlung des Phaenomenalen in das Noumenale hinausgeht. Ich denke, es ist nicht übertrieben, wenn ich behaupte, der Grundton [des Augustinismus] sei im ganzen metanoetisch. Nein, darüber hinaus kann man wohl sagen: gerade Augustinus ist der Bahnbrecher der Metanoetik im Westen. Natürlich steht auch Hegel auf dem Boden des christlichen Evangeliums und selbstverständlich hält er den Standpunkt der christlichen Offenbarung als religiöse Gestalt für die höchste.

62 Existenzphilosophie: Tanabe bezieht sich vor allen auf den frühen Martin Heidegger, vgl. Kapitel 3 der Metanoetik.

63 Augustinismus: der Terminus meint bei Tanabe die Philosophie des Augustinus selber, nicht diejenige seiner Anhänger.

64 Aristotelismus: Gemeint ist die Philosophie des Aristoteles selber.

Hegels "Phänomenologie des Geistes" als Vorläuferin der absoluten Kritik?

Wo [Hegels] *Phänomenologie des Geistes* vom Schluß des Teils des "Geistes" zum Teil der "Religion" übergeht, kann man auf viele Stellen hinweisen, die sowohl im Denken als auch in den Termini dem entsprechen, was ich als "Metanoetik" bezeichne, was ich "absolute Kritik" nenne. Denn es ist selbstverständlich nicht nur so, daß Hegel – auch wenn er aus sich selbst heraus das eigene Denken und Glauben entwickeln will – in seinem Selbst vom Licht des christlichen Evangeliums ganz durchdrungen ist, sondern es ist auch so, daß die Logik der Ergebnisse der konsequenten Durchführung der Vernunftkritik, die uns beiden gemeinsam ist, von selbst sich wechselseitig entsprechende Begriffe hervorbringt. Hegel betonte, die Tat bringe infolge ihres Charakters als Besonderung im Sinn einer unabscüttelbaren Beschränkung gegen das universale Ganze notwendigerweise einen Widerstand und Gegensatz mit sich, und das Böse, das der Täter vollbringt, sei notwendig. Damit verlagerte Hegel das "radikale Böse"⁶⁵ im Sinne Kants vom Willen in die Tat. Diese Schärfe seines Denkens muß man anerkennen. Auf diese Weise werden, von der theoretischen Vernunft angefangen bis zur praktischen Vernunft eingeschlossen, der Selbstwiderspruch und die Selbstspaltung der Vernunft zu einer allesbeherrschenden Notwendigkeit. Der Täter, der diesen Widerspruch und Gegensatz in sich selbst wahrnimmt, verliert seine Individualität als Täter durch das "Bekennen" dieser Selbstwahrnehmung und kehrt in das universale Ganze zurück. Infolgedessen läßt er die Wunde der Beschränkung und Bestimmung, die er dem Geist durch die Tat zufügte, narbenlos verschwinden, heißt es [bei Hegel] .⁶⁶ Dieses Bekennen gehöre zu denjenigen Bekennenden, welche die Abstraktion der sogenannten "schönen Seele", die sich selbst allein für edel und gut hält, aufgeben, und zu den Bekennenden, die in den anderen sich selbst unmittelbar schauen, die anderen anerkennen, ihnen vergeben und sich mit ihnen versöhnen. Dieses Bekennen bedeute die Heimholung des Täters aus seiner Selbstentfremdung in die Allgemeinheit, d.h. seine Rückkehr ins Ganze. [Dieses Bekennen] sei also nichts anderes als die Erscheinung des absoluten Geistes in der wechselseitigen Anerkennung und Versöhnung. Darin bestehe die Einheit des universalen Selbst, das den Unterschied von "Selbst" und "anderen" transzendiert. Darin komme das Ich als das wahre Individuum

65 Das "radikale Böse" oder das "radikal Böse". Vgl. I. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 665ff.

66 Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Teil: Der Geist, Kapitel: Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung (Schlußteil).

zustande, welches das Universale als Basis hat. Die Gewißheit des eigenen Daseins, die durch das Gegenteil des Selbst in einem solchen anderen zustande kommt, sei der erscheinende Gott. Der Geist erreiche in der Religion, die das Selbstbewußtsein dieses göttlichen Selbst darstellt, sein vollkommenes Ganzes. Umgekehrt schließe die Religion, welche dieses Ganze als das Absolute und als die Basis ihrer selbst als des relativen Daseins im Sichwissen erfaßt, die Entwicklung des Geistes ab und gebe ihr die letzte Einheit. Wenn man in diesem Sinn umgekehrt von der Religion her, vom Rückweg her reflektiert, kann man behaupten, es sei das Endergebnis der Phänomenologie des Geistes, daß der Weg des Todes des Geistes in der absoluten Kritik als Weg des Lebens gewandelt und wiederhergestellt wird. Hegel dachte, das absolute Wissen entstehe dadurch, daß durch diese Wandlung die einzelnen Stufen des Geistes als Momente des absoluten Geistes der Religion erinnert und aufbewahrt werden. Hegel meinte, die Philosophie, die das absolute Wissen als den ihr eigentümlichen Standpunkt habe, sei das Selbstbewußtsein der vernunftgemäßen Religion, und die [Lehre von der] Logik bilde den Inhalt des absoluten Wissens, die Logik als die Lehre von den Kategorien des logischen Selbstbewußtseins der [verschiedenen] Seinsweisen der einzelnen Entwicklungsstufen des Geistes, wenn man sie umgekehrt [zum Selbstbewußtsein der vernunftgemäßen Religion] reflektiert. Dieser Weg der *Phänomenologie des Geistes* Hegels stellt in seinem Wesen nichts anderes als absolute Kritik dar, und die Wiederherstellung der Universalität des Geistes durch das religiöse Bekenntnis stimmt mit der Wende in der Metanoetik überein. [Beides] kann man wohl nicht leugnen. Aber – wie ich im folgenden Kapitel inhaltlich eingehender erörtere – Hegel hielt stets an der Selbstidentität der Vernunft fest und betrachtete auch die transzendente Einheit der Religion im Tun-und-Glauben, die auf der Wende durch das absolut-kritische Nichts beruht, als [mit der Selbstidentität der Vernunft] identisch. Er hielt vom Anfang bis zum Schluß an der Logik der Eigenkraft fest und hatte ein System wie das der griechischen Ontologie zum Ziel. Wenn man damit die absolut-kritische Metanoetik vergleicht, so ist es ihr Charakteristikum, daß sie das Zeugnis des Tuns-und-Glaubens ist, das auf dem Großen Mitleid der Anderkraft beruht, und daß sie nicht Selbstidentität der Vernunft, sondern Gehorsam gegenüber dem absoluten Nichts des Glaubens darstellt. Wenn man die zwei einander sehr nahen Begriffe “Bekennen” und “Bereuen”⁶⁷ unterscheiden will, sind sie wohl [folgendermaßen] unterscheid-

67 “Bekennen” und “Bereuen”: Bekennen wird als Eigenkraft-Akt gesehen, weil es vom Selbst auszugehen scheint. Bereuen wird als Anderkraft-Akt gesehen, weil es von einem Nichtselbst dem Selbst aufgegeben erscheint. In Wirklichkeit bilden beide, Bekennen und

bar: der erste Begriff gehört zur Vernunft als Eigenkraft; der zweite Begriff gehört zum Glauben als Anderkraft. Jedenfalls wird die auf dem Grund der absoluten Kritik gestorbene Vernunft nicht mehr als eine Vernunft wiedererweckt, die ihre Selbstidentität zum Prinzip hat. Sie wird als sogenannter “Toter” wieder leben gelassen. Als das Selbst des [Grundsatzes] “ursprünglich kein Einzelnes” ist es weder mit dem Tod noch mit dem Leben identisch, sondern geht frei in beiden ein und aus, ins Leben als Leben, in den Tod als Tod, nach vorn und nach hinten ohne Bindung. [Dieses Selbst] bildet die Vermittlung des [absoluten] Nichts, die ohne Aufhebung der Widersprüche durch diese Widersprüche nicht mehr behindert wird. [Dieses Selbst] steht nicht mehr auf dem Vernunft-Standpunkt des Universalen, das die Widersprüche in einer Synthese aufhebt. Das wird nur in jedem einzelnen für sich allein vollzogen bzw. in der transzendenten Gegenwart des absoluten Nichts als der Anderkraft zum Vollzug geführt. [Meister] Ummon⁶⁸ kennzeichnete die Zielvorstellung der Lehre Buddhas als Wegschränke. Seine Intention war dabei wohl, den Weg von Tod und Auferstehung nicht mit der universalen Straße der Vernunft zu vergleichen, die allen freie Fahrt gestattet, sondern mit einer Wegschränke, die dem Amtsträger nicht einmal eine Nadel erlaubt, dem Privatmann aber Wagen und Pferde passieren läßt. Diese [Wegschränke] wird nur für das Tun des [absoluten] Nichts geöffnet, in dem der einzelne den Weg der Vernunft völlig zu Ende geht, auf dem Grund der absoluten Kritik stirbt, die das Endstadium der Vernunft darstellt, und nur noch als Toter lebt und belebt wird. Diese Situation der Wende durch das Tun, die jedem Selbst eigentümlich ist, beschränkt sich auf das je private Tun und Bezeugen der einzelnen, das nicht das Beschreiten der öffentlichen Straße der Vernunft erlaubt, sondern nur dem je einzelnen das Durchschreiten der Wegschränke. Gerade deshalb heißt es wohl bei Daitō Kokushi⁶⁹, nachdem er die Wegschränke⁷⁰ passiert und das Große Werk [der Erleuchtung] vollbracht hatte: “Wieviele gehen denselben Weg?”. Es gibt da

Bereuen, bei Tanabe stets eine Eigenkraft-Anderkraft-Synergie, allerdings in einer asymmetrischen Beziehung. Die Anderkraft hat sachlich Vorrang. Die Eigenkraft hat phänomenal Vorrang. In populären Erläuterungen des Mahāyāna-Buddhismus vergleicht man die Anderkraft mit einem allesumfassenden Schiff oder Wagen, innerhalb dessen sich die Eigenkraft-Bewegungen der individuellen Selbste abspielen.

68 Ummon Bun'en, chin. Yün-men Wen-yen (864–949): chin. Zen-Meister, der ungewöhnlich viele Dharma-Schüler gehabt haben soll.

69 Daitō Kokushi od. Myōchō Shūhō (1282–1338), jap. Zen-Meister des Rinzai-Zen.

70 Wörtlich: “das Wolkentor” yün-men, eine Anspielung auf den Namen seines Dharma-Meisters Yün-men oder jap. Ummon 雲門. Die engl. Übersetzung liest hier “Mumon” 無門.

ein “dunkel schmales und still einsames” Wegstück, das unpassierbar ist und doch passierbar, passierbar und zugleich unpassierbar. Man kann wohl diesen Weg nicht für einen Weg zur unmittelbaren Schau der Selbstidentität halten, der wie die öffentliche Straße der Vernunft ins helle Tageslicht führt.

Die logische Formel des Zen und Nishidas Terminus “Selbstidentität des absolut Widersprüchlichen”

Die Autoritäten des Zen bestimmten bei der Erklärung der logischen Formel des Zen diese als die “Unterscheidung des Nichtunterschiedenen” [mufumbetsu no fumbetsu]⁷¹. Das trifft wohl das Richtige. Aber man kann meines Erachtens diese [Formel] nicht umkehren und zur “Nichtunterscheidung des Unterschiedenen” machen. Beide Formeln scheinen auf den ersten Blick fast gleich. Aber in Wirklichkeit unterscheiden sie sich sehr. Weil sie sich überhaupt unterscheiden, unterscheiden sie sich wie Himmel und Erde. Entspricht nicht die “Selbstidentität des absolut Widersprüchlichen” dem “Nichtunterscheiden des Unterschiedenen”? Diese Formel scheint zunächst der Logik des Zen nahezukommen. Aber in Wirklichkeit weicht sie davon ab. Denn die “Unterscheidung des Nichtunterschiedenen”, wie das Zen sie versteht, meint das “weder-noch” – entsprechend dem [Bekenntnis] “ob es Leben ist, weiß ich nicht, ob es Tod ist, weiß ich nicht”. Die “Unterscheidung des Nichtunterschiedenen” stellt stets die Unterscheidung in den Vordergrund. Die “Nichtunterscheidung” liegt im [absoluten] Nichts, das nur im Hintergrund das Unterschiedene zusammenhält. Doch die “Selbstidentität des absolut Widersprüchlichen” läßt stattdessen umgekehrt gegenüber der [Synthese als] “weder dies noch das” die Nichtunterscheidung des Unterschiedenen zustande kommen und vertritt die [Synthese des] “sowohl-dies-als-auch-das”. Denn wenn es nicht so ist, kann man nicht positiv von “Selbstidentität” reden. Man spricht zwar vom “absoluten Widerspruch”, aber weil er mit der “Selbstidentität” verbunden wird, müßte er gedacht sein, ohne [konkret] bezeichnet zu werden, weil das, was da selbstidentisch ist, nicht bestimmt ist; bloßes “weder-noch” ist er nicht. Es handelte sich um nichts anderes als um die unmittelbare Schau in der künstlerischen Produktion, die sich vom Tun-Glauben des Zen unterscheidet. Man bezeichnet sie zwar auch als “Dialektik”, aber ähnlich wie die

71 Mufumbetsu no fumbetsu 無分別の分別. Wörtlich: die Unterscheidung der Nicht-Unterscheidung. Die Formeln “Unterscheidung des Nichtunterschiedenen” und “Nichtunterscheidung des Unterschiedenen” sind Ergebnis der Sinn-Interpretation durch Laube.

Dialektik der Vernunftanschauung Hegels sprengt sie nicht den [Rahmen] des Käfigs der Identität im Sinn des Aristoteles. Letztlich gibt sie den Standpunkt des „sowohl-als-auch“ nicht auf. Deshalb kann sie der Kritik nicht entgehen, die Kierkegaard vom Standpunkt der Dialektik der Praxis bzw. der Dialektik des Paradoxes aus übt, indem er ihr den Standpunkt des „weder-noch“⁷² gegenüberstellt. Vielleicht kann man auch sagen: während die Unterscheidung des Nichtunterschiedenen zum Rückweg [vom Absoluten] gehört, bleibt die „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“ auf dem Hinweg stehen. Denn die „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“, die den Widerspruch zum Widerspruch macht, ist letztlich das Postulat einer ontologischen Setzung des Noumenon, ist kein Selbstzeugnis des existentiellen Tuns-und-Glaubens. Nur die Nichtunterschiedenheit des Nichts, das in der Negation bzw. Wende des Selbst den absoluten Rückweg absolviert, bewahrt umgekehrt als Unterschiedenheit auf die Weise der praktischen bzw. paradoxen Dialektik seine transzendente Einheit. Darum ließ Kierkegaard der spekulativen Dialektik des Intellekts bei Hegel die praktische bzw. paradoxe Dialektik gegenüberstehen.

Nicht Hegels Dialektik der spekulativen Vernunft, sondern Kierkegaards Dialektik der paradoxen Vernunft als Vorläuferin der absoluten Kritik als der absoluten Dialektik

Die absolute Kritik als die Logik meiner „Metanoetik“ geht eigentlich den gleichen Weg wie diese Praxis-Dialektik bzw. Paradox-Dialektik. Als Sichwissen des Tuns-Glaubens stimmt die [absolute Kritik] mit dem Standpunkt des „Glaubens“ bei Kierkegaard überein. Ihre Struktur der Einheit von Tun-Glauben-Bezeugen charakterisiert das Selbstbewußtsein der Philosophie. Ich hoffe, daß ich ihre Umrisse mit dem oben Gesagten klären konnte, obgleich das sicher nicht genügt. Wenn Kants Vernunftkritik konsequent durchgeführt wird, muß sie zu einer solchen absoluten Kritik gelangen. Die absolute Kritik ist der Durchbruch seiner transzendentalen Dialektik zur absoluten Dialektik. Hegels Verdienst, diesen Weg eröffnet zu haben, ist unsterblich. Aber, wie oben gezeigt: Er ist diesen Weg noch nicht konsequent gegangen. Die absolute Kritik, von der ich rede, beabsichtigt die konsequente Beschreibung dieses Weges. Infolgedessen negiert sie Hegels System der Identität der Vernunft, erkennt dem praktischen Glauben Kants einen ihm eigenen Platz zu und beab-

72 „weder-noch“: Tanabe sieht die Weder-noch-Dialektik ursprünglich von dem Pionier des Mahāyāna-Buddhismus Nāgārjuna (2. / 3. Jh.) entwickelt.

sichtigt die auf dem Tun beruhende Vermittlung von Wissen und Glauben. Ihre konkrete Praxis ist nichts anderes als der Weg der Metanoia.⁷³ Daß sie Eigenschaften besitzt, die Kierkegaard am nächsten kommen, ist auch geschichtlich gesehen verständlich. (Fortsetzung folgt)

73 Eine Zusammenfassung der philosophischen Aufgaben, die Tanabe sich stellte.

Japonica Humboldtiana 13 (2009–10)